

Анатолій СРМОЛЕНКО

ЦІННІСНО-СМИСЛОВИЙ УНІВЕРСУМ ТА УНІВЕРСУМ ДИСКУРСУ

Вельмишановний Сергію Борисовичу, шановні колеги! Насамперед хотів би зауважити, що стало вже доброю традицією на честь ювіляра влаштовувати такі конференції, які дають можливість зосередити увагу на тих проблемах, які ним розроблялися і які потребують подальшого обговорення. Щоправда, коли йдеться про сьогоднішнього ювіляра, то важко знайти тему, якою він би не переймався. Це й проблеми логіки, це й проблеми культури, це й проблеми соціальної теорії. Але сьогодні я хотів би зупинитися лише на одній із них, а саме – на проблемі універсальності, універсалізації, проблемі, обговорення якої каталізовано концептом “Ціннісно-смыслового Універсуму як основи смислосмістового буття людини” Сергія Борисовича¹. І цю тему я хотів би розглянути на тлі тих нагальних проблем суспільства ризиків і загроз, на обговорення яких завжди відгукується Сергій Борисович і в наукових виданнях, і в *mas media*.

Насамперед це процеси глобалізації, які аналізуються дослідником в розділі “Цивілізаційний статус глобалізації” колективної монографії “Цивілізаційні моделі сучасності”². Зокрема йдеться про суперечливість цього явища: “глобалізація як формування універсальних, загально-людських структур актуалізує також історичну діяльність, пов’язану з партикулярними структурами чи архетипами локальних цивілізацій і національних культур”³. Причому ця суперечливість проступає досить драматично, і це пов’язано з тим, що “глобалізація таким чином показує ціннісну обмеженість, адже парадигмізує тільки частину ціннісного потенціалу цивілізаційного процесу”⁴.

Це слушна думка, адже, на мій погляд, односторонність цього процесу як раз і пов’язана з парадигмізацією одного типу дії, а саме стратегічної дії як соціальної форми цілораціональності. Основу цієї дії складає суб’єкт-об’єктне відношення до світу, коли інший (інша людина, культура) використовується задля панування, підкорення (“воля до влади”), а інколи навіть знищується, адже граничною формою стратегічної дії є війна. І в міжнародній площині, на жаль,

триває “війна всіх проти всіх”, тобто залишаються відносини, які Гобс називав природним станом. А оскільки за умов такої парадигмальної домінанти перемагає дужчий, то і таку глобалізацію називають американізацією, вестернізацією абошо.

Та попри те, що ця парадигма фактично спершу стверджується на Заході, це аж ніяк не означає, що вона має суто західну значущість. І країни Сходу розвивають стратегічну парадигму, зокрема й її граничні форми. Згадаймо також, що арабський світ середньовіччя був раціональнішим, ніж європейський. Взагалі, на мій погляд, культурно-топографічний підхід має свої межі, адже відмінності між культурами й цивілізаціями хоча й є емпіричний факт, проте він обумовлений не тільки топографічно-географічними чинниками, а насамперед історичними, пов’язаними з асинхронністю розвитку культур. Адже Захід знає й іншу волю – “волю до взаємності”, що соціологічною мовою позначається комунікативною дією, в основі якої суб’єкт-суб’єктне відношення. Тому глобалізації, що розвивається на основі стратегічної дії (“волі до влади”), слід протиставити універсалізацію, основу якої становить комунікативна дія (“воля до взаємності”).

Виникаючи з неолітичною революцією, остання торує собі шлях за доби Високих культур, обмежуючись, щоправда, “своїми” (етносом, державою і т.п.), що стосується “чужих”, то тут діє “проста взаємність”, яка ще тісно переплетена зі стратегічним принципом панування-підкорення, граничною формою якого є максима “око за око, зуб за зуб”. Своєї чіткої формули “воля до взаємності” набуває в золотому правилі моральності “І як бажаєте, щоб вам люди чинили, так само чиніть їм і ви”⁵. Модальність “як бажаєте” свідчить про те, що цей припис виходить за межі вузького горизонту причиново-наслідкової “простої взаємності”. Він узасаднюється принципом “універсалізації взаємності”, який має онтологічно-релігійні засновки. Це справжня морально-етична революція, яка, скористаймося термінологією Сергія Борисовича, і започатковує новий Ціннісно-смысловий Універсум. Проте цей універсум не є суто західним здобутком. Він у незбагнений спосіб виникає за доби, яку К. Ясперс назвав “вісьовим часом”. Скажімо, у Конфуція така морально-етична революція позначається негативною формулою: “не чини іншому того, чого не бажаєш, щоб чинили тобі”.

Наступна морально-етична революція здійснюється за ново-часової доби парадигмою суб’єктивності, що позначається категоричним імперативом І. Канта: “Чини так, щоб максима твоєї волі повсякчас могла заразом правити за принцип загального

законодавства”⁶. Така етика обґрунтовується не гетерономно, чимось зовнішнім – волею Божою, природою чи ще чимось. Це автономна етика, в її основі – людська свобода, що й утворює, на мій погляд, стрижень новоєвропейського Ціннісно-смислового універсуму.

Однак саме реалізація такої свободи врешті-решт і призвела до сучасної кризи людства. Так! Не тільки те, що свобода реалізується в парадигмі “вільної від цінностей” цілераціональності (стратегічної раціональності), а й те, що “людина сама встановлює собі закон, сама встановлює обов’язок і пов’язує себе ним” (М. Гайдеггер). Щоправда, у Канта йдеться не про емпіричний, а про трансцендентальний суб’єкт. Проте, як показав Гегель, в реальності їх можна сплутати, що й не забарилося зреалізуватися спершу через яacobinців, а згодом – через більшовиків.

Однак сучасна цивілізація надто складна, аби монологічно, засобами усамітненої рефлексії, можна було б обґрунтувати моральні приписи, тим більше обрахувати наслідки їх дотримання. До того ж Кантова етика як деонтологічна цим надто й не переймалася. По-перше, наслідки розвитку науково-технічного прогресу не були ще такими загрозливими, як сьогодні. По-друге, Кант виходив із примату практичного розуму над теоретичним (технічним). І це цілком відповідало ранньому Новому часові, коли і наука, і техніка, і економіка ще підпорядковані ціннісно-нормативним постулатам. Кант прагнув тільки легітимувати їх розумом.

Щоправда, протагоніст модерної науки й техніки Ф. Бекон застерігав від такої небезпеки. Зокрема, у праці “Про мудрість старожитніх”, в розділі “Прометей, або Статус людини” писав: що найсуворіше Прометея було покарано за намагання зганьбити богиню мудрості Мінерву, і саме за це, а не за вогонь, наданий людям, орел терзав його печінку. Бекон наголошує на тому, що слід відокремлювати божественне від людського, що так потрібні людям майстерність та науку слід застосовувати в певних межах, а саме – в межах, заповіданих богами. Люди ж, надмірно пихаті у своїй майстерності та обізнаності, намагаючись підкорити божественну мудрість владі почуття й розуму, неодмінно розплачуватимуться терзанням духу та безупинним, що не знає перепочинку, неспокоєм⁷, чим вони зараз і займаються. Отже, в домодерному суспільстві традиційні норми та цінності й утворювали той Ціннісно-смисловий Універсум, який стримував Прометееві домагання.

Бурхливий розвиток науки й техніки тому й призвів до глобальної кризи, що людство, дедалі більше прискорюючи “вільну від

цінностей” динаміку розвитку цілерациональності (технічної, стратегічної, формальної, ринкової), дедалі більше втрачає смисл свого розвитку. Тому воно нині, як ніколи, потребує мудрості, “софійного буття” як моделі Цінносно-смыслового Універсуму, базові цінності якого позначаються тріадою Істина – Добро – Краса⁸.

Саме руйнація зв’язку між ними власне й призвела до сучасної кризи, яка насамперед має ціннісно-нормативний вимір. Відновлення цього зв’язку є також однією із провідних тем Сергія Борисовича. Це означає, що людство потребує чітких морально-етичних регулятивів своєї діяльності як ціннісно-смыслових орієнтирів-запобіжників, які могли б бути раціонально обґрунтовані, тобто мали б аподиктичну загальнозначущість, а отже, були б істинними.

Тому останньої третини ХХ століття дедалі гучніше лунають голоси на користь етики: “Остаточно розкутий Прометей, якому наука надає незнані досі ще сили, а економіка – нечувані стимули, закликає до етики, щоб через добровільне підкорення їй приборкати свою могутність, аби ця могутність не обернулася для людини лихом”⁹.

Проте виникає запитання, якою має бути ця етика? Чи це має бути етика, що спирається на традиційні норми та цінності? Однак слід мати на увазі, що, по-перше, в процесі модернізації руйнуються усталені, укорінені у звичаях і традиціях окремих життєвих світів і життєвих форм, норми й цінності. По-друге, у людства немає готових, накопичених у попередньому досвіді, тобто акумульованих у звичаях і традиціях, алгоритмів вирішення нових проблем,

Можливо, це має бути цілковито нова етика, яка відповідала б сучасним вимогам, і треба всі зусилля зосередити на її конструюванні? Проте, висуваючи таку претензію, згадаймо Канта, який і не претендував на створення якоїсь нової моралі, однак підніс її на новий щабель розвитку. В передмові до “Критики практичного розуму” він пише: “Один рецензент, який хотів виповісти щось несхвальне про цей твір, зробив це влучніше, ніж сам міг гадати, сказавши, що в ньому подано не якийсь новий принцип моральності, а тільки нову формулу. Та хто ж би й зважився вводити якусь нову засаду всієї звичаєвості й немовби вперше її винаходити, неначе до нього світ не знав, що таке обов’язок, або мав до цього всуціль хибний погляд? Але той, хто знає, що означає для математика формула, яка цілком точно визначає те, що треба робити, щоб виконувати завдання, і не дає схибити, не вважатиме чимось незначним і непотрібним формулу, яка робить це стосовно всякого обов’язку взагалі”¹⁰.

Отож ми слідом за Кантом можемо тільки удосконалювати цю формулу на основі принципу універсалізації взаємності. А з огляду на герменевтично-лінгвістично-прагматично-семіотичний поворот, що позначається переходом від філософії свідомості до філософії комунікації відкриваються нові можливості до уточнення зазначеної формули. Відповідно до цього повороту категоричний імператив сучасним німецьким філософом Д. Бьолером формулюється так: “Чини так, щоб усі твої твердження, плани або вчинки були узгоджені на основі осмислених і відповідних ситуації аргументів (так, щоб жодний осмислений і відповідний ситуації аргумент не залишався б поза увагою, задля цього слід очікувати обґрунтований консенсус необмеженої аргументативної спільноти)”¹¹.

Як бачимо, нова формула обґрунтовується вже не онтологічно, до чого зверталася докантова метафізика, і не рефлексією усамітненого суб'єкта (філософія суб'єктивності), а практичним дискурсом шляхом рефлексії можливостей та умов аргументації щодо її домагання значущості. Дискурсивний принцип як мета-інституція може стати й засобом ціннісно-нормативної легітимації людської активності в усіх сферах. Це означає, що “лише ті норми, практики, проекти можуть бути визнані легітимними, які (за умови знання їх наслідків та побічних наслідків) могли б бути без примусу визнані усіма можливими учасниками дискурсу в процесі аргументації”¹².

Проте цей принцип пов'язаний із симетричними відносинами (рівність участі в дискурсі), не враховуючи асиметричні, скажімо, відносини з тими суб'єктами, що через якісь причини не можуть брати участі в дискурсі (наприклад, з дітьми, людьми з розумовими вадами, або представниками архаїчних культур), та позалюдською природою. Тому відповідно до універсально-дискурсивного принципу, а також з огляду на глобальні проблеми сучасності, я хотів би запропонувати таку редакцію категоричного імперативу: Чини лише згідно з максимою, виходячи з якої ти міг би передбачити, що наслідки та побічні наслідки, які згодом виникатимуть із її всезагального застосування, будуть “прийнятними” для усього суцього, що немов би (als ob) бере участь у дискурсі як рівноправний партнер.

Цей дискурсивний принцип водночас постає й моральним принципом. Адже комунікативно-дискурсивної конкретизації дістала й Кантова вимога не ставитися до людини лише як до засобу, а завжди як до мети, набуваючи до того ж універсального онтологічного змісту ставлення людини до усього суцього. Останнє постає не об'єктом

підкорення, утворюючи функціональне довкілля людини, а рівноправним (квазі-) суб'єктом, чи партнером, що утворює з людиною природний спільносвіт. Адже людина відповідальна не тільки за себе, не тільки за людей, не тільки за живий світ, а й за всі речі навкруги, до яких вона повинна подумки (рефлексивно) ставитися як до самої себе, тобто, виходячи із внутрішньої спорідненості світу, визнавати їхню власну смобутність (і подібності, і відмінності) та поважати гідність їхнього власного буття. Але для цього така рефлексивність має бути інституціалізована у громадському дискурсі як суспільний мета-інституції. Отже, основою сучасного Ціннісно-сміслового Універсуму має стати універсум дискурсу.

ПРИМІТКИ

¹ Див.: *Крымский С.Б., Павленко Ю.В.* Инварианты цивилизационного процесса // *Цивилизационные модели современности*. – К.: Наукова думка, 2002. – С.25–63.

² *Крымский С.Б.* Цивилизационный статус глобализации // *Цивилизационные модели современности*. – С. 605–611.

³ *Крымский С.Б.* Цивилизационный статус глобализации – С.606.

⁴ Там само.

⁵ Святе Євангеліє від Луки. Новий Заповіт. United Bible. Societic, 1980. – С. 70.

⁶ *Кант І.* Критика практичного розуму. Переклад І. Бурківського (Наук. редакц. А. Єрмоленка). – К.: Юніверс, 2004. – С. 35.

⁷ *Бекон Ф.* О мудрости древних // *Бекон Ф.* Сочинения. – М.: Мысль, 1978. С. 289.

⁸ Див.: *Крымский С.Б., Павленко Ю.В.* Инварианты цивилизационного процесса. – С. 28.

⁹ *Йонас Г.* Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. (Перекл. з німецької А.Єрмоленка, В. Єрмоленка). – К.: Лібра, 2001. – С.7.

¹⁰ *Кант І.* Критика практичного розуму. – С. 13.

¹¹ *Böhler D.* Idee und Verbindlichkeit der Zukunftsverantwortung: Hans Jonas und die Dialogethik – Perspektiven gegen der Zeitgeist // *Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft*. In Memoriam Hans Jonas. EWD, B.3. (D.Böhler, M.Stitzel u.a. (Hrsg.)). – Münster: Lit, 2000. – S. 52.

¹² *Böhler D.* In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren, Verantworten // *Ethik für die Zukunft*. Im Diskurs mit Hans Jonas. – München, 1994. – S. 265.